从“高上心思”到历史判断
——对阿罗频多“历史—心理学”的一点理解

孙　波

(中国社会科学院 世界宗教研究所, 北京 100732)

摘　要: 阿罗频多看待人类社会的精神进程,是用了“历史—心理学”的眼光,此即精神哲学的应有之义。吾人判断历史,乃以古往今来的社会事件为对象,其客观依据是“事理”,其主观依据是“情理”,徐梵澄先生则说之为“思心”(mind)与“情心”(heart)。二者合之,静态地说是“结构”,动态地说是“功能”,动静一如可曰“辩证的直觉与具体解悟”(牟宗三)。在阿氏的语境中,知觉性之高境涵摄知觉性之中、低境,故情、理双彰只可在“高上心思”也即“情心”中寻。阿氏认为,人(类),这一憧憬最高者,追求神圣者,他(她)不能只为“身体”而心思(动词),也不能只为“心思”(名词)而心思,应为“高上心思”乃至“超心思”而心思。这乃是人类创造历史的本质内容。

关键词: 高上心思;思心(事理);情心(情理);辩证的直觉与具体解悟

中图分类号: B 920　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2022)02-0153-08

印度“圣哲”室利·阿罗频多(Sri Aurobindo, 1872—1950)写作《社会进化论》,时在 1916 年 8 月至 1918 年 7 月,登载于自办之杂志《阿黎耶》上,其原名为《社会发展的心理学》;是书在 1950 年出版,阿氏更其名为《人类循环论》;后收录于《诞辰百周年纪念文库》(1972 年)第 15 卷。徐梵澄先生译竟于 1954 年,依其内容径题此名,出版于 1960 年(学院版),在《徐梵澄文集》(2006 年)中,被安排在第 7 卷。

徐先生在是书之前有一个极简短的“小引”,他说:此书“论撰于世界之成败利钝多所预见,然其时轴心国家及苏俄尚未崛起,故读者宜约略回溯该时代思潮及世界时势,然后于书中之理可更瞭然”。果然,潮起潮落,纳粹与苏俄皆成为历史的负极过往。

我们看这书的原名,可知阿氏是用了“历史—心理学”的眼光来评说人类的精神发展史,属于主观唯心论,此正与历史唯物论对反。阿氏在当时是受到了德国历史唯心论的启发,他说:在欧洲“第一个心理底历史理论孕蓄了”,这第一个理论家就是蓝普列希德(Lamprecht,1856—1915)。蓝氏基于欧洲的历史,假定人类的进化,经历四个分明的心理或精神阶段,即象征期(宗教)、典型期(心理)、成俗期(伦理)和主观主义时期(精神)。而这四个分明的阶段,与何种文明或何种制度无关,只与社会的教化或教养水平有关,也即与人们的知觉性处在某一程度有关。而其中各程度的性状,是立体涵摄的,不是平面延伸的,犹如登山。这一观点,从我辈思维习性的视角来看,确乎是一个大胆的形而上学的臆测!

我们再来看阿氏之更名,“人类循环论”,此又与达尔文的物种进化论不同。达尔文的进化论,是回溯的,由今返古,就人类过往的痕迹建出理论。而阿氏这一套理论,是凭空预言,是“应然的”瞻望(信仰)和推测(心理)未来。① 这是基于什么呢? 基于人性必须得改变的必然性! 这也是“天意”(Providence)之使然。阿罗频多在他的巨著《神圣人生论》中开宗明义:

收稿日期: 2021-10-26

作者简介: 孙波,男,河北阜平人,中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

谨以此文纪念印度圣哲室利·阿罗频多(1872—1950)诞辰 150 周年。

① 尼采:《苏鲁支语录》,北京:商务印书馆 1992 年版,缀言。

> 人,在他的醒觉了的思想中……是他的思想所能憧憬的最高者。
>
> ……在人本身也有同此一上升的系统,有一高等且神圣底生命之准备……动物是一活底实验室,据说“自然”在其中制出了人,人自身很可能是一思维底活实验室,其中以其自知的合作,“自然”志在制作出超人,神。或者,我们毋宁说,是要显示上帝呢!①

徐先生解释道:这是一个“重要的转捩点”,“转”到何处呢?转到内在的信仰上了。而“信”必有“内入作用”(involution),然后有“进化发展”(evolution)。“信仰有太上存在,则前进只是还转,进化终极是要与太上合契。这便是今之所谓瑜伽哲学,它超出宗教以上了。譬如是一条蛇,身体旋转,口可以衔着尾巴。”(《苏鲁支语录·缀言》)这也可以比做登山,路径不同,起点不一,但目标不异,都是山之峰顶。这个峰顶,便是“高上心思”(Overmind)。那么,“超心思”(Supermind)在何处呢?在“风云际会”处——那就是“光”或“光明”。而《社会进化论》,就是从历史观的路标入隧。

阿罗频多对于“高上心思”的认识,不是由“心思”之推理而得,而是由深沉的瑜伽经验而得。其时在1908年:

> 他在狱中,整日沉默,唯听律师达斯为他辩护,寂然而无一语。但读《薄伽梵歌》和诸《奥义书》,精进而无懈怠。一天早晨,阿罗频多忽然开悟,只见牢房内外,处处犹如天堂,一隙一尘,光明辉赫,一草一木,笑颜熙怡,囹圄中充满了喜悦,肺腑里溢出了欢乐。他开始以为这不过是幻相而已,时间一久,才知不然,这乃是高上境界,于是乎从此无疑。②

这里的“高上境界”,是指高于“心思”(mind)之上的知觉性,也即“高上心思”和“超心思”。也就是说,他的“心思”在彼时被带入进了永恒的寂静之域,并在其中见到了光明的“遍在之神性”(omnipresent Divine)。正如《薄伽梵歌》末句云:“君王兮!睹赫黎之神变,实惊艳其瓌瑰!余记之而又记之,欢喜而又欢喜!”③

阿罗频多曾给弟子的信中提到了这一经验,他说:“至于宁静和寂静……我在1908年得到了……于绝对寂静的心思中,我编辑了四个月的《敬礼母国》和六个月的《阿黎耶》,更不用提彼时所有的信件和演讲了。”阿氏在1910年退出了政治舞台,在琫地舍里潜心于自己的瑜伽修习。“神圣母亲”认为这一年为阿罗频多的一个人生转折。此前为早期,他着眼于“心思”瑜伽;此后为晚期,他服务于“超心思”瑜伽。直至1950年,阿氏离开了自己的身体,但他的知觉性仍处于不断的增长之中。④

这里不妨稍轶出。提问:阿氏为什么要离开“火热的”政治斗争呢?莫不是作为革命领袖、他老人家也在乎了自家的性命么?当然不是!阿氏始终坚持民族复兴运动,但他不得不承认,印度还没有足够的准备以施行自己的策略和计划,也可以说,就其整个民族的知觉性之水平而言,还不能胜任这一伟大而艰巨的历史任务(有类于陀斯妥耶夫斯基笔下的虚无主义的讥讽:存在着靴子高于普希金的那些状况,即自由[与民主]并非是多数人的第一需要。——伯林《自由论》)。他也曾暗许圣雄甘地在南非发起的消极抵抗运动,以为印度应先接受较初级的本土自治运动(教育和启明),“以获得必要的训练”。徐先生说:

> 总之,他虽在危难时脱离革命的秘密运动了,仍然时时系心祖国,谋其独立的初衷不改。已是自觉用旧的暴动和暗杀政策无功,有另取较迂缓之路的必要。这亦复是有自知之明,知道自己对祖国以至对人类的贡献另有所在,价值更高,当自珍惜。设若他未曾逃脱,或竟至轻身殉国,那么必未能有此后四十年之创造;可说一手将整个民族

---

① 室利·阿罗频多:《神圣人生论》,徐梵澄译,北京:商务印书馆1984年版,第2、5页。

② 孙波:《徐梵澄传》,武汉:崇文书局2019年版,第212页。

③ 室利·阿罗频多:《薄伽梵歌》,徐梵澄译,武汉:崇文书局2017年版,第162页。

④ 李文彬译稿:《诞辰百周年纪念文库·序》,室利·阿罗频多学院1972年。

提高了,使全世界认识此民族尚有此学术思想,尚有此人!①

“以获得必要的训练”！ 什么样的“训练”呢？ 用黑格尔的话说,就是于思维的“抽象能力”的训练,即要对“先于”生活经验的“观念”或“原则”养成一自觉的认识。他举例:天文学家开普勒,必然先验地熟悉了椭圆形、立体形、正方形,以及它们彼此之间的关系的种种可安排性,然后他才能从经验的记录里,发现那些千古不朽的“法则”。这“法则”,黑格尔称其为“概念”,康德称其为“范畴”,它是由“普遍的初步决定所组成的知识”(先天的或先验的),如果不知道它,那么就如同一个凡夫成天仰望着天空和星星的移动,也如一个周口店的农人拣到了山顶洞人的头盖骨,其结果自然是两不相属。②

再回到问题本身。我们知道,印度韦檀多之学有七个原则或七条河流之说。此间,有“物质”“生命”和“心思”之(世俗)三原则;彼间,有“真”“智”“乐”之(神圣)三原则;沟通两界者为“超心思”之原则。前者如同地上的万物,中者好比天上的太阳,而后者可喻为阳光。那么“高上心思”呢？ 则在“心思”与“超心思”之间,一方面,它是“心思”的界限(边界),另一方面,它是迈往彼间的“通道”。它的显现时常是这样:在文艺创作中,它是“灵感”;在人际活动中,它是“智慧”;在历史判断中,它是“史识”。

于此,我们需要对“超心思”“高上心思”和“心思”作一个分判。阿罗频多说:“超心思有一不可分的知识;高上心思以分中之和进行;而心思以分别进行,以分别为第一要义,因为那是它的知识之自然程序。”③“超心思”如阳光,何可分？“心思”即我们的寻常认知,要循序渐进,要由此及彼,由近及远,由少及多,此非不能综合,但不是单凭直觉,而是多依推理,故说这是一“知识之自然程序”。说“高上心思”在“分中之合进行”,其实是分合并举。如果打个比方,那么“高上心思”就是《由谁奥义书》中的“雪山之女”乌摩,她是“大梵”的阳光(超心思)和“因陀罗”的目光(心思)之间的接引者。

阿氏在《神圣人生论》中有“超心思,心思与高上心思摩耶”一章。说“摩耶”,已表是在此世间,但它是“超心思知觉性”派遣到“心思”即“无明”(半明)世界的“代表”。阿氏说它“为一光晕之罩,减光之强度为入乎‘无明’。但整体性不复存在”。但是它的“分别性仍建立于一内涵且居下的一体性之基础上”。这是“一”化为“多”的瞬间过程(如宇宙“大爆炸”),在韦陀中,则有诸天神(多)的各种表现涌出。阿氏这样分辨“心思”与“高上心思”的区别,他说“心思”是在局部中看世界,切割又聚合,选择又排斥;“高上心思”则在认识上是圆球形的,能够在一协调的视见中,保持任何部分的有机差别。④

阿氏对“高上心思”多有形容,他说它“在其作始的权能上,如一魔术艺术之人,受权可在一复杂宇宙中织造一单元整体的显示之多彩多色的——经纬”,又说它是一个“次等的‘超心思’”,并与“‘超心思’的障隔是透明的”⑤,等等。这叫人想到了庄子的“虚室生白”,而这“虚室”不独为屋内之“空”,就连它的壁、门、顶都是透明的,上说它是一“通道”,尝如是,那么它就是一座“水晶通道”。阿氏又说“这一结晶体和不可见的极小的核心(‘心灵’),在质素上是智识的,在性格上是心思的——‘一闪光’”。这“闪光”的身份如何呢？ 它是“超心思”“发放百万‘神主’到工作中”的“通道”。⑥ “百万‘神主’”,也犹如现代考古学上的那个比喻——“漫天星斗”。此真是一划过而文明起矣!

说“一划”,即为开端。其上是“超心思”之彼界,其下是“心思”之此间,“高上心思”则就处在这开端处,即在空间的“线”和时间的“点”上(也如海德格尔所说的:它是“未思”—“已思”的临界点,也即出

---

① 室利·阿罗频多:《周天集》,徐梵澄译,北京:三联书店 1991 年版,译者序。

② 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店 2000 年版,第 67 页。

③ 室利·阿罗频多:《瑜伽书札记》,《徐梵澄文集》第 12 卷,上海:上海三联书店、华东师范大学出版社 2006 年版,第 533 页。

④ 室利·阿罗频多:《神圣人生论》,第 281、283、285 页。

⑤ 室利·阿罗频多:《神圣人生论》,第 286、289 页。

⑥ 室利·阿罗频多:《神圣人生论》,第 278、283 页。

生未生之时含藏了无限希望[万有]的顷刻。——德里达:《海德格尔与问题》)。这“线”和“点”,尝如大《易》所说的“几”,“君子见几而作,不俟终日”(《系辞·下》)。如是,便可知人(类)“使自己回到自己的时间到了”(尼采)。之所以是“自己的‘时间’(也包括‘空间’)”,因为康德说过,“时”与“空”是吾人(感性)认识客观世界的先天条件,好比一副不可或缺的“眼镜”(何兆武)。这样,我们便可从主观上说:“一”是认知能力而“多”是不同感觉,即“多”(感觉)在“一”(能力)中;从客观上说:“多”是事物对象而“一”是时空范限,即“一”在“多”中(每一物皆占有“时、空”之一分)。

这里,说主观,是包摄客观的主观;说客观,是主观在其中的客观。一句话,“使自然服从人心(灵),故‘知识’即权力”(培根)。而这“知识”,不是普通的生活常识,却是一形而上学(玄学)的概念,正如“物”之纹理或形相,必有一“在其自己(物自体 thing in itself)”的本初结构,儒家则谓之“仁”,“譬如千丈大树,其发端出生,只是一极微细的种子,核心中一基因(gene)”。① 而此正是人(类)的精神心理的家园。这个“家园”,是自己的,不是被植入的;是自然的(如亲情、友谊),不是人为的。只是人们习焉不察,不免有明、暗之分罢了。而“明”又在何处? 向上一路已! 向上何为? “究天人之际”,或说“天人合一”;瑜伽说法是:与神圣者结合;基督教的说法是:上帝对人之道。

当然,“开端”也暗含着“终点”,这意味着一物或一生命,有“生”即有“死”,而“生就意味着死”(恩格斯)。但是,对人而言,有否定性的结束模式(灭亡),也有肯定性的重苏模式(不朽)。于后者,在个人,需有光明性的传递,在群体,赖乎“宜尔子孙绳绳兮(《诗·周南·螽斯》)”。而这两下则都属于“类”的概念,这颇牵涉到目的论这一观念——我们进入历史了。人与历史有两重关系,一是行动者,在其中;一是理解者,在其外。在其外者,确切地说,是在某一或某些“事件”之外,因为历史的线索是以事件为其单元的。这个“事件”,不独是物理世界的,更是人际社会的。

普通物理事件遵循的是自然法则,是机械的,可重复的;人际社会事件则不然,是生命的,不可重复的。“不可重复的”胜处,就在于它可以规避自然法则的必然性,去追求自由法则的“合目的性”(康德),也即神圣性。果若这一“追求”在先,那么就是人为历史立“准则”,康德把它称作“普遍的历史观念”。何兆武先生说:

> 历史是人类的实践行为,所以它当然也以理性的理由为唯一的准则。历史理性一旦这样成立,人类历史的两重性(自然性与道德性、必然与自由)就被结合为一体,亦即历史在两重意义上是有理性可以籀绎的,即(一)它是根据一个合理的而又可以为人所理解的目标前进的,(二)它又是朝着一个为理性所裁可的目标前进的。前者是历史的合规律性,后者是历史的合目的性。②

康德所说的“理性”,不是指人的“心思”或智性,而是与黑格尔和阿罗频多的精神概念同义。

何先生在是文之末,提出了疑问,他说康德教导我们:在认识外界之前,首先应该知道我们自身的认识能力,即我们的认识是如何可能的? 康德回答了几何学、物理学可能的问题(时空、范畴),回答了道德学可能的问题(自由),但却没有回答历史可能的问题,“如果不经过这一批判便径直着手对历史学做出形而上学的论断,岂不是正如他自己所谴责的,飞鸟想要超过自己的影子吗?”③后来,何先生似乎在另文中打消了自己的疑问,但并没有说明其中缘由,也许他意识到,在主观唯心论的系统中,这问题即“观照”“洞见”的能力,似乎是“本有”,因此便无须回答了吧。如黑格尔和阿罗频多。

这“本有”的能力便是指人(类)的理性本身。我们再稍加讨论:它(理性)的认识对象只是在时、空的拓展中“合”(目的、规律)于它,而“合”于者,非是(等于)理性的纯粹形式本身,也就是说,两者尚有差距,或大或小,或高或低。可见,主观的纯粹形式与客观的内容之理,在表述上为两事不诬。唐逸先生

① 徐梵澄:《陆王学述》,武汉:崇文书局 2017 年版,第 15 页。
② 何兆武:《康德也懂历史吗? ——一个世界公民的历史哲学》,《读书》1992 年第 8 期,第 44 页。
③ 何兆武:《康德也懂历史吗? ——一个世界公民的历史哲学》,《读书》1992 年第 8 期,第 51 页。

将这二者概括为“理一”和“理二”,他说:“而(应有之)‘理’,则可以指陈述判断本身(直观),亦即理一。戴震《孟子字义疏证》:‘事物之理,必就事物剖析至微(辩证),而后理得。’则为理二。”他又说,在中国传统思想中,“理二”的基本含义又有两条发展线索,皆是指向形而上学或玄学的,一是转为“道德准则”义,一是转为“宇宙本体”义。① 这难道不正与康德的历史两重性即“合规律性”(合理的——节奏)“合目的性”(向理的——方向)若合符契吗? 故席勒说康德是一个“哥尼斯堡的中国人”。

然而,这是“理二”(思想)的内容,却不是“理一”(直观)的概念。康德说:“直观无概念是瞎的,思想无内容是空的。”②这里可一问:我们需要怎样的“直观”呢? 我们常把历史比作舞台,而历史舞台的戏剧是流动不居的,是正与负、奇与偶、善与恶、高与低不断地争冲与和解的画面,然舞台却是“一”,在场者的观众(共同)也是“一”。作为舞台代表的是一“时”“空”,作为观众则是戴了同一副观念的“眼镜”(范畴)。现在,我们需要给这副“眼镜”起一个名字,以期能使这主观的共相别开生面。

牟宗三先生注意到了这个“哥白尼的转向”(康德)的问题,即它不是穷究客观对象之理(理二),而是首先要追问主观对象之理(理一),即普遍有效的判断是如何可能的。那么,“历史的判断”的主体或主词,即“我”则需要被证出。我们看,这一“判断”不是静态的分析,却是动态的综合。说“综合”已见出其中的“分”与“多”,但“综合”本身却是“全”与“一”。这样,我们就又回到了阿罗频多对“高上心思”的那个比喻,即它“基托于多个独立单位,联合以成一分别的构造出的整体”③。我们不妨再形象化一些,如以(黑白两色)“多”块(方的)皮子制成的“一”个(圆的)足球,似可显示这一“结构”或“图形”。

牟先生将这一“结构”或“图形”,即历史判断的主观依据名之为“辩证的直觉与具体解悟”④。“辩证”对待“多”(皮块),“直觉”(通晓)呼应“全[一]”(“曲则全”乃为圆),而“具体解悟”便得出“足球”的概念了。这样,我们就明瞭一个康德所谓的“先天综合判断”原则,即“可能经验的条件(理一),同时是可能经验对象的条件(理二)”。⑤ 于此当有一个分辨,即“先天”(a priori)和“先验”(transcendental)两个概念,在康德有时是混用的。“先天”,表普遍性的或真理性的“原则”,如“自由”“爱”“美”这些纯粹概念,那是生命根柢处的基因,它不在乎什么具体的、特殊经验本质的内容(如某一“群体独特主义”思想——帕森斯),故“本质要向概念过渡”(黑格尔);而“先验”则是厘定具体经验的“规则”(贺麟),某些经验内容不存在了,那么它也就消失了,如“裹小脚”。

牟先生引致我们进入刘劭的《人物志》。刘劭说:“夫理有部,明有四家……若夫天气变化,盈虚损益,道之理也。法制正事,事之理也。礼教宜适,义之理也。人情枢机,情之理也。”牟先生归结为道理、事理、义理和情理,他说:

> 道理即天道变化盈虚消长之理,此当属于形上学。事理就是法制政事之理,此当属于政治哲学及历史哲学。义理即礼乐教化之理,此当属于道德学。情理即“人情枢机”之理,此当属于心理分析或社会心理一类的学问。⑥

我们看,对于历史事件的判断,吾人至少需要两个维度,即情理(心理)和事理(社会、政治、历史),一内一外。他又将“情理”归入“事理”之中,因为“情理”常是隐而不彰的。但是,同时他看到了:“事理之事是由内部深微曲折的情理之情发出者。”⑦因此,我们也可以将“事理”归入“情理”之中,这么,主体性意味就更强了,于此也正合乎阿罗频多的“口味”。徐先生则分别将“事理”和“情理”称之为“思心”

---

① 唐逸:《荣木谭》,北京:商务印书馆2000年版,第129、130页。
② 郑昕:《康德学述》,北京:商务印书馆2001年版,第154页。
③ 室利·阿罗频多:《神圣人生论》,第289页。
④ 《学术文化随笔·牟宗三》,北京:中国青年出版社1996年版,第265页。
⑤ 郑昕:《康德学述》,第62页。
⑥ 《学术文化随笔·牟宗三》,第259、260页。
⑦ 《学术文化随笔·牟宗三》,第259、260页。

(mind“心思”或“推理知”)和“情心”(heart “高上心思”或“同情知”)。牟先生讲“事理”“情理”,稍有静态之“结构”的对列之嫌;徐先生讲“思心”“情心”,却是动态之“功能”的涵摄之意。说“涵摄”,已见到“情心”之中的“动静一如”(“一闪光”——刹那“洞明”)了。

懂“事理”,意即有“史识”,此总与智慧有关,历史上的英雄人物则多有之。徐先生说,这本出自天生,亦复不离学养,然而读书犹在其次,要之不可没有人事上的阅历和经验,所谓“人情练达即文章”。他举例:石勒听人读《史记》,至高祖正要铸印分封六国时,还没有听到下文,马上插话就说:“此法当败”! 这“正是有‘识’。石勒是一不识字的人,未尝读万卷书。然则可说此‘识’是凡杰出人士所必有”。①

再引牟先生评“韩信论项羽”语,甚精彩:

> 其(项羽)病总在沾滞与吝啬。既沾滞矣,则不能化物;既吝啬矣,则为物移。既为物移,则内轻而外重。即内轻矣,其拔山气力只是匹夫之勇,血气也。既外重矣,则呕呕之仁只是妇人之仁,故吝啬不舍。既吝刻又有血气之勇,自然残灭。(狠愎)……以物为坠,又不能占有之,故必毁而后快。……终为一阴性之英雄,而非阳性之英雄。②

然而“阳性之英雄”又如何? 韩信就是一个“阳性之英雄”,但内有杂念,“汉王甫破项羽,还至定陶,即驰夺韩信军,天下自此宁矣”③。当然,韩信的运命也戛然截止。故牟先生说,英雄的直觉主义是属于感性的,它随着生命力的强弱而变化,因此不能久长。

对于英雄的“感性的直觉主义”,阿罗频多评价道:“倘无英雄性,人不能生长到神明,勇武,能耐,和气力,(但其)皆属于神圣本性的最初原则。”④然而在同时,阿氏也指出,这“最初原则”若果不与高等知觉性相结合,那么它就只处在“心思体”之下的“情命体”上。他谈到纳粹德国的发迹初始,说其“错误之全部根本,在于以(外在的)生命和身体即是自我。有人说过这福音只是古阿丁(Odin 北欧神话中之暴力神)神教的野蛮之回复;这是一个新底近代福音,生于近代思想之运用形而上底逻辑到唯物主义底‘科学’的结论上,运用哲理的主观论(意识)到(灌输)客观底实用底实证主义上”。这是“客观底主观主义”,也即“主观底唯物主义”。⑤

于此,在知觉性的纵轴之中,我们又需要分辨“情命体”“心思体”“高上心思体”和“超心思体”的不同层次,或不同原则。“情命体”是丛林原则,即动物世界;“心思体”是合作原则,即人的世界;“高上心思体”是结合(瑜伽)原则,即圣贤的世界;而“超心思体”则是神圣一体的原则,即神的世界。大概吾人如果到了“高上心思体”的境界,庶几也可说是“天人合一”了,因为它自身已经显示出了一体性的光辉。这四个层次或四个原则,徐先生又说之为“识感知”“推理知”“同情知”和“同一知”。他指出:

> 在知识上,“同一知”是最上最胜,但这境界非凡夫可易到。那么,不奢望“同一知”而期于“同情知”,不算太苛求了。严格分论,知与情为两物不诬,但到了某一境界,情与知可以合一,然这境界还是太高,则作“推理知”,更没有不可以的了。……最平凡为“识感知”,最不可靠,又决不可弃。⑥

“情与知可以合一”,在英雄人物非为不能。果若如此,则造福社会,泽被青史,而为后人载入《通鉴》。王夫之谈北宋太祖,说其自开国以降而传世百年,历五帝而天下以安,何也? “太祖之心必为之也”,太祖何“心”? “唯其惧也”! 惧者敬畏,不敢匿欲存私,故内中特“虚”,而“虚室生白”,“白”即明(一灵明知觉性)矣。船山夫子说:“而惧不忘,乾龙之惕也;汤、文之所以履天祐人助之时,而惧以始终

① 徐梵澄:《异学杂著》,杭州:浙江文艺出版社 1988 年版,第 49 页。
② 牟宗三:《历史哲学》,台北:学生书局 2000 年版,第 159 页。
③ 王夫之:《读通鉴论》,北京:中华书局 1996 年版,第 13 页。
④ 室利·阿罗频多:《社会进化论》,《徐梵澄文集》第 7 卷,第 248 页。
⑤ 室利·阿罗频多:《社会进化论》,第 136、143 页。
⑥ 徐梵澄:《异学杂著》,第 8、9 页。

也。”此“惧”,知“忏悔”而生“侧怛”,似被动而实主动,推之,则是:惧以生慎,慎以生俭,俭以生慈,慈以生和,和以生文。① 从而又开创了一个中国历史上的“主观主义”阶段,即一个学术与文化自由发展的繁荣期。故日人宫崎市定说:“宋代可说是东方的文艺复兴时代。”②

说到“情与知”,动物亦有焉? 似可! 但它们只是对付自己的生命身体和种类的繁衍,而那又是“大自然”(providence)已经安排好了的,也就是说,它们只有当下,没有未来,当然更谈不上什么目的了。人却不然,因为他(她)已经上升到了对自己的“心思”(名词)而心思(动词)的阶段,阿氏称这一阶段为“知觉性的中等高原”,但他认为这还远远不够,他要求人(类)再向上企望,望到“高上心思”和“超心思”之域。他说:“倘若这是真:‘精神’是内含于‘物质’中,而显明底‘自然’便是秘密底‘上帝’,则在人本身中神圣者的显示,在内与外于‘上帝’的实践,皆算最高最正当地目标,于地球上人类为可能。”③这一光明的化身(实践者),不是尼采式的“半盲的见士”(阿罗频多),而是神圣性者。他们在西方被称为“圣徒”,在印度被称为“瑜伽士”,在中国被称为“圣人”。跟他们走,随他们去,就是“进化”,就是“‘自然’之秘密为‘自然’显明者的实践”④——即历史目的论的指归。

阿氏说这些圣人们显示出了高等知觉性之“奇妙的顿时性”,并把他们称之为“精神底长征之领袖们”,还说他们“要做的事与人类命运同大”。⑤ 我们可以认为,如上种种,是阿罗频多之人类精神史的形而上学的公设(postulate)。而这一“公设”,不是由“心思”之“推理”而得之的,却是由“高上心思”之“视见”而洞悉的。说“视见”,是温情的视见,说“温情”,是遍在的温情,故“情心”与“高上心思”是一,即所谓“心同理同”。然而,盱衡现实,所见只是形下一维不断地在扩大半径,而形上原则却依旧在原地踏步。当然,我们也不必灰心,因为“目的论”这课题,是要放在大尺度的时间中来衡量的。百年一瞬,不能算“常”。(徐先生说:“全民素质提高一寸,就至少需要一百年的时间。”⑥)

吾人可想,设若这一理想缺失,那么我们人类的命运将会如何呢? 可以确定的说,我们所取得的一切有形的成果,都会化为“断烂朝报”。因为任何特殊性的东西,一定要有不随时间、地点和条件变化的原则(不动,永恒)作为其自身的支撑,也就是说,任何特殊性都不能独立于普遍性之外。而实践这一普遍性的原则,就是精神哲学的本质内容。此正为圣哲室利·阿罗频多毕其一生所追求者,所鼓吹者。徐先生指出:

> 客观论之,大师的事业,其转化人生或个人或集体的工作成功到什么地步,非浅学所知。因为这是精神实践之学,功效可奇巨而不显。以信徒之多寡更不足为量。下里巴人之和者多,不足以表曲高之雅。其显然可见者,乃是真所谓等身著作。著作之不朽,宜乎传世,举世自有公论,而此论早定。⑦

徐先生也曾说到鲁迅的文字——“不可磨灭”。他指出:“时事的变迁速,文字的存在长。唯有其精神必世代传承,此之谓‘不朽’。这却是可以预言的。”⑧“传世”,“不朽”,是说其精神力量发到了前方。故《诞辰百年纪念文库·序》说阿氏殁世后,他的知觉性还在潜运默行地滋长。何以见得呢? 那就是他未尝停下自己的“言说”。而那“言说”可谓是“渊默而雷声”的沉响,超出了我们寻常“心思知觉性”的感应。

---

① 王夫之:《宋论》,北京:中华书局 1964 年版,第 5、2、3 页。
② 转引自张思齐:《宋代诗学》,长沙:湖南人民出版社 2000 年版,第 19 页。
③ 室利·阿罗频多:《神圣人生论》,第 5、6 页。
④ 室利·阿罗频多:《神圣人生论》,第 5 页。
⑤ 室利·阿罗频多:《社会进化论》,第 348 页。
⑥ 扬之水、陆灏:《梵澄先生》,上海:上海书店 2009 年版,第 39 页。
⑦ 室利·阿罗频多:《周天集》,译者序。
⑧ 徐梵澄:《古典重温》,北京:北京大学出版社 2007 年版,第 252 页。

其实,只要我们不驻足、再上登,就一定会逢到那一刻,望到那峰顶的“高上心思”之境和在它之上的“超心思”的风云。在其中,我们可见到阿罗频多周身的“淡蓝色的”光晕,也能看到“神圣母亲”通体的“金黄色的”光晕。① 在这光晕中的他和她,向我们注目,对我们絮语;但那“注目”和“絮语”仿佛又穿过我们向远方延及,延及……于是我们明白了,他和她关注的是一遍漫于时空的“大我”,其言说是:“印度常是为了人类而生存,她乃将是伟大。”②结论:他和她——与我们在一起! 与永恒在一起!

From “Overmind” to Historical Judgments: A Brief Enquiry into Sri Aurobindo’s History-Psychology

Sun Bo

(*Institute of World Religions*, *Chinese Academy of Social Sciences*, *Beijing* 100085, *China*)

Abstract: Sri Aurobindo’s (室利·阿罗频多, 1872–1950) view of the spiritual progression of human society from an approach of “history-psychology” is what is innate in the spiritual philosophy. Social events are the objects of our historical judgments, the objective basis of which is the principle of event (事理), while the subjective basis of which is the principle of heart (情理). They are respectively called Mind (思心) and Heart (情心) by Xu Fancheng (徐梵澄). The union of the two can be viewed statically as “structure”, dynamically as “function”, and statically- dynamically as “dialectical intuition and concrete enlightenment” (辩证的直觉与具体解悟) according to Mou Zongsan (牟宗三). In the context of Sri Aurobindo’s insight, the higher level of consciousness encompasses the middle and lower levels of consciousness, so the simultaneous emerging of the two principles can be only found in the Overmind (高上心思), which is also the Heart. As revealed by Sri Aurobindo, the human being as the seeker for the highest seeks for the Divine (神性). He/She can neither think only about the body, nor think only about the mind. What he/she should think about is the Overmind, and even the Supermind (超心思). That is what the true essence of the history created by the human being.

Key words: Overmind (高上心思); Mind /principle of event (思心/事理)]; Heart/principle of heart (情心/情理); dialectical intuition and concrete enlightenment (辩证的直觉与具体解悟)

(责任编辑 郑 园)

① 孙波:《徐梵澄传》,第 222 页。

② 室利·阿罗频多:《周天集》,第 22 页。